

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie : aufgezeigt an den Begriffspaaren "zentral-peripher" und "tief-oberflächlich"

Autor: Betschart, Christof

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760712>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTOF BETSCHART

Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie. Aufgezeigt an den Begriffspaaren „zentral-peripher“ und „tief-oberflächlich“

EINLEITUNG

Teresa von Ávila war eine prägende Figur für Edith Steins Leben. Steins Lektüre von Teresas *Vida* im Sommer 1921 in Bergzabern, die Wahl des Namens „Teresa“ bei der Taufe am 1. Januar 1922, sowie der Eintritt in den Karmelorden, obwohl sie zuvor mehr mit dem Dominikaner- und Benediktinerorden in Verbindung stand, sind Hinweise auf diesen Einfluss.¹ Es ist ebenfalls bekannt, dass die Teresa-Lektüre Stein dazu brachte, um Aufnahme in der katholischen Kirche zu bitten. Sicherlich ist dies nicht nur deshalb der Fall, weil Teresa katholisch ist und dies deutlich kund tut, sondern wahrscheinlich auch, weil bei Teresa implizit eine katholisch geprägte theologische Anthropologie wirkt, welche die Würde und Schönheit der menschlichen Person und insbesondere ihrer Seele in den Vordergrund rückt (V 11–21).²

In diesem Beitrag soll Teresas Einfluss auf Steins *Anthropologie* untersucht werden. Dazu sind in einem ersten Schritt die methodischen Schwie-

¹ Vgl. beispielsweise MÜLLER, Andreas Uwe/NEYER, Maria Amata: *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*. 2. Auflage. Einsiedeln: Benziger 1998, 142–149 u. 221–226; RASTOIN, Cécile : *Edith Stein (1891–1942). Enquête sur la Source*. Paris : Cerf 2007, 129–138; GOLAY, Didier-Marie : *Edith Stein. Devant Dieu pour tous*. Paris : Cerf 2009, 101–103.

² Steins Texte werden nach den 27 Bänden der von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz besorgten Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA, Freiburg: Herder 2000–2014) mit folgenden alphabetisch geordneten Siglen zitiert: ALF = *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (ESGA 1); AMP = *Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14); BEI = *Bildung und Entfaltung der Individualität* (ESGA 16); DF = *Die Frau* (ESGA 13); EES = *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12); Eph = *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8); FG = *Freiheit und Gnade* (in ESGA 9); GT I = *Geistliche Texte I* (ESGA 19); IG = *Individuum und Gemeinschaft* (in ESGA 6); KW = *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18); PA = *Potenz und Akt* (ESGA 10); PE = *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5); PK = *Psychische Kausalität* (in ESGA 6); SB = *Die Seelenburg* (in ESGA 11/12); SBB I = *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2); WGE = *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17).

Terasas Texte werden nach der spanischen Ausgabe von Tomás Álvarez (*Obras completas*. 17. Auflage. Burgos: Monte Carmelo 2014) und der deutschen Übersetzung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters (*Gesamtausgabe*. Bd. 1: Werke. Bd. 2: Briefe. Freiburg: Herder 2015) mit folgenden alphabetisch geordneten Siglen zitiert: CC = *Cuentas de conciencia*; CV = *Camino de perfección* (Manuskript von Valladolid); M = *Moradas del castillo interior*; Po = *Poesias*; V = *Vida*; Ve = *Vejamen*.

rigkeiten der Fragestellung aufzuzeigen. In einem zweiten Schritt geht es um die Rede von der Seele mittels Raum- oder Orientierungsmetaphern, bevor dann anhand von zwei Begriffspaaren – zentral/peripher und tief/oberflächlich – untersucht werden soll, wie der Teresianische Einfluss aufgezeigt werden kann. Der programmatische Ausblick versteht sich als Einladung, den Teresianischen Einfluss künftighin auch in philosophischer und theologischer Hinsicht ernster zu nehmen und systematisch zu untersuchen.³

1. METHODISCHE FRAGEN UND EINGRENZUNG DER THEMATIK

Zunächst stellt sich die Frage, welche Texte Steins für einen möglichen Einfluss Teresas zu berücksichtigen sind. Spontan wird man an die Teresa gewidmeten Texte denken, die sie im Karmel auf Geheiß ihrer Vorgesetzten schrieb: die vielgedruckte Biographie *Liebe um Liebe*⁴ und der Artikel zu Teresa als *Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit*⁵. Doch für unsere Fragestellung ist vor allem der letzte Text über *Die Seelenburg* wichtig. Es ist ein Anhang zu *Endliches und ewiges Sein*, den Stein aus eigener Initiative über Teresas Werk schreibt, um Teresas Einfluss auf ihr großes Opus klarzustellen. Denn im Anschluss an die Zusammenfassung von Teresas Werk gibt Stein eine psychologische und philosophische Auswertung, in der sie konzis drei Punkte nennt, die als Teresianischer Anstoß bei Stein interpretiert werden können. Es handelt sich um die Unterscheidung von Seele und Ich, um die Erkenntnismöglichkeit des Innersten der Seele als Ort der Freiheit und der Vereinigung mit Gott, sowie um die Unterscheidung zwischen Seele und Geist (SB 523–525). Alle drei genannten Punkte sind für Steins Anthropologie grundlegend und alle drei implizieren räumliche Metaphern: das Verhältnis des Seelenraums zum punktuellen Ich, die räumliche Vorstellung des Innersten gegenüber der seeli-

³ Das bedeutet freilich nicht, dass nicht schon Vieles in dieser Hinsicht geleistet worden wäre: vgl. WULF, Claudia Mariéle : *Vie mystique et engagement intellectuel*, in: DE GENNES, Marie-Jean (Hg.) : *Une Femme pour l'Europe : Edith Stein* (= Études steiniennes). Toulouse : Carmel 2009, 373–402; DURAN, Jane: *Teresian Influence on the Work of Edith Stein*, in: AJTP 32 (2011/3), 242–254; ALES BELLO, Angela: *Introduzione*, in: STEIN, Edith: *Il castello dell'anima*. Pesano: Mimep-Docete 1999, 17–33; *Innerlichkeit und unio mystica bei Edith Stein*, in: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara/SEIDL, Horst et al. (Hgg.): *Rationalität und Innerlichkeit*. Hildesheim: Olms 1997, 164–169; in mehr biographischer Hinsicht ist zu berücksichtigen: NEYER, Maria Amata: *Edith Stein und Teresa von Ávila. Versuch einer Dokumentation*, in: *Christliche Innerlichkeit* 17 (1982/2–4), 183–197; DOBHAN, Ulrich: *Edith Stein als Interpretin Teresas von Ávila*, in: KAUFMANN, René/EBELT, Holger (Hgg.): *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*. Dresden: Thelem 2005, 217–245; BETSCHART, Christof: *Edith Stein lectrice de Thérèse d'Avila : l'impact d'une rencontre*, in: RTB 14 (2015), 67–90.

⁴ Vgl. STEIN, Edith: *Liebe um Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus* [1934], in: GT I, 60–114.

⁵ Vgl. STEIN, Edith: *Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus* [1934/35], in: BEI 91–113.

schen Oberfläche und schließlich die Verschiedenheit der Bewegung nach innen (in der Seele) und nach außen oder über sich hinaus (im Geist). Im begrenzten Rahmen dieses Beitrags wird die Untersuchung auf das Verhältnis von Seele und Ich, das Stein mehrmals thematisiert und auf Teresa zurückführt, eingegrenzt.

Im siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* im Paragraphen über das menschliche Personsein (EES 310–321) spricht Stein von der Seele als „Raum“ (EES 317) oder in direkter Anspielung an Teresa als „innere Burg“ (EES 318), die „nicht punktiert wie das ‚reine Ich‘ [ist], sondern ein ‚Raum‘ – ja eine ‚Burg‘ mit vielen Wohnungen –, worin das Ich sich frei bewegen kann“ (EES 318). Im Anschluss an diese Stelle präzisiert Stein, dass es wesentlich zur Seele gehöre, Gehalte aufzunehmen, sie zu verarbeiten und sich einzugestalten. Doch das könne mit der Raummetapher nur unzureichend gezeigt werden, denn die Aufnahme in die Seele werde dabei mit dem Füllen eines leeren Raumes verglichen. Nach Stein nimmt die Seele auf eigene Art auf, was sie zum Leben benötigt, um sie selbst zu werden, was besser mit dem Bild der Nahrungsaufnahme verbildlicht werden könne. Tatsächlich benützte Stein schon früher immer wieder Metaphern aus diesem Bereich, etwa wenn sie vom Kern oder von der Wurzel spricht.⁶ Obwohl sich Stein der Begrenztheit räumlicher Metaphern bewusst ist, hat sie bis in die letzten Werke nie darauf verzichtet. Offensichtlich ist sie davon überzeugt, dass „Raum“ ein analoger Begriff ist, der sich sowohl auf die materielle als auch auf die seelische Realität – auf die Außen- und Innenwelt – anwenden lässt. In dieser Perspektive verhält sich das aktuelle Bewusstsein so zur Seele wie ein Punkt zum Raum, so dass die Erlebnisaktualität immer nur einen Teil der menschlichen Person zu durchleuchten vermag. In ihrem Anhang zur *Seelenburg* nimmt Stein eben diese Stelle wieder auf und suggeriert, dass ihre „Scheidung von Seele und Ich“ (SB 524) helfen könne, Teresas Metapher der Seelenburg besser zu verstehen, da Teresa ohne terminologische Präzisierung davon ausgehe, dass die Seele „gleichsam sich selbst von den Ringmauern bis zum Innersten durchmißt“ (SB 524).

An dieser Stelle geht es uns nicht in erster Linie um *Endliches und ewiges Sein* und um den Anhang zur *Seelenburg*,⁷ sondern vielmehr um die Frage, ob die Dialektik zwischen Seele und Ich, die bei Stein schon früher zum Vorschein kommt, bereits von Teresa geprägt ist. Es soll und kann nicht behauptet werden, dass die Unterscheidung erst nach ihrer Teresa-Lektüre aufgetreten wäre, denn dagegen sprechen die Frühwerke deut-

⁶ Der Terminus „Kern der Person“ erscheint erstmals in PE 127 und von da an sehr regelmäßig bis zur philosophischen Anthropologie in Münster (1933). Die Rede von der Wurzel findet sich in der Verbform ebenfalls in der Dissertation (PE 120. 122), in den folgenden Schriften auch als Substantiv (beispielsweise EPh 178. 213; PK 70; IG 164. 191).

⁷ Vgl. dazu GARCÍA ROJO, Ezequiel: *El castillo del alma de Edith Stein*, in: RevEsp 72 (2013), 573–594.

lich.⁸ Und auch die räumliche Ausdrucksweise ist bei Stein schon ab der Dissertation zu finden. Das deutet darauf hin, dass sich Stein zunächst von Teresa in ihren eigenen Untersuchungen bestätigt findet. Denn gerade in der Frage nach der Seele geht Stein – als Husserl-Schülerin und beeinflusst von Scheler und Hedwig Conrad-Martius – ihren eigenen Weg.⁹ Deshalb ist die Bestätigung durch Teresa wegweisend für Steins weitere Forschung und es kann gefragt werden, inwiefern ihre späteren anthropologischen Untersuchungen implizit von Teresa geprägt sind. Dazu ist zu bemerken, dass Stein sicherlich schon kurz nach der Lektüre der *Vida* die weiteren Schriften Teresas gelesen hat. Das ist von Gertrud Kuznitzky im Seligsprechungsprozess¹⁰ bestätigt, so dass es nicht nur um allfällige Einflüsse der *Vida*, sondern des ganzen Corpus geht.

Am besten sind diese Einflüsse in *Freiheit und Gnade* aufzuzeigen, denn dieser religionsphilosophische Essay wurde wohl kurz nach der Teresa-Lektüre noch 1921 sozusagen als Taufvorbereitung geschrieben. Er verweist an verschiedenen Orten auf die *Vida* (FG 38. 53), den *Camino de Perfección* (FG 72) und das *Castillo interior* (FG 17), sowie kleinere Schriften Teresas (FG 64).¹¹ Doch in den darauf folgenden Schriften anfangs der Dreißigerjahre ist der Einfluss viel schwieriger auszumachen. Das hängt damit zusammen, dass es in Teresas Schriften hauptsächlich um das Leben in Beziehung zu Gott und zu ihren Mitschwestern geht, so dass Stein Teresas Absicht eine „religiös-praktische“ (SB 501) nennen kann. Zudem erwähnt Stein vor ihrem Ordenseintritt Teresa an nur wenigen Stellen explizit und zitiert sie nicht wörtlich.¹²

⁸ Außerdem müsste hier die terminologische und inhaltliche Wandlung in Steins Verständnis der Seele im Frühwerk berücksichtigt werden.

⁹ In dieser Hinsicht verweise ich auf die sehr gut dokumentierte Dissertation von Bénédicte Bouillot, die im ersten Teil ihrer Arbeit dieser Frage insbesondere im Hinblick auf Husserl und Scheler nachgeht; vgl. BOUILLOT, Bénédicte: *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'époque phénoménologique à la nuit obscure* (= De Visu). Paris: Hermann 2015, 124–150.

¹⁰ Vgl. die Aussage von Gertrud Koebner (geb. Kuznitzky): *SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM: Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce (in saeculo: Edith Stein) monialis professae ordinis carmelitarum discalceatorum (1891–1942). Positio super causae introductionis*. Rom: Guerra 1983, 245–248, hier 247; vgl. auch die Dokumentation von Sr. Maria Amata Neyer insbesondere mit den Zitaten aus zwei Briefen, die Gertrud Koebner 1962 an Sr. Margareta im Kölner Karmel sandte (NEYER, Maria Amata: *Edith Stein und Teresa von Avila*, 192).

¹¹ Die Änderung im Titel ist dokumentiert bei BECKMANN-ZÖLLER, Beate: *Einführung der Bearbeiter*, in: ESGA 9, XXIII–XXIX und WULF, Claudia Mariéle: *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in: BECKMANN, Beate/GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barabara (Hgg.): *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 249–267.

¹² Vgl. die Münsteraner Texte (DF 179 u. WIM 114). Beachtenswert ist außerdem die kritische Diskussion im Anschluss an ihren Bendorfer Vortrag zu den „Grundlagen der Frauenbildung“, wo sie ihre Position auf Teresas Auffassung der inneren Burg und Umwandlung stützt (DF 235. 248), was bei den Zuhörerinnen bemerkt wurde (DF 249).

2. RAUMMETAPHERN IN DER REDE VON DER SEELE

Sowohl bei Teresa als auch bei Edith Stein fällt auf, dass sie sich in der Rede von der menschlichen Seele räumlicher Metaphern bedienen: bei Teresa sind die bekanntesten „comparaciones“¹³ für die Seele der Garten (V 11,6¹⁴) und die Burg (1 M 1,1¹⁵). Bei Stein findet sich ein ebenfalls räumlich geprägtes Vokabular für die „Innerlichkeit“ der menschlichen Person. Neben der pädagogischen Dimension dieser Metaphern kann gefragt werden, ob diese Redeweise die seelische Realität auf eine Weise zu erkennen gibt, wie sie sonst nicht erkennbar wäre. Denn zunächst muss auf die Nachteile dieser metaphorischen Rede hingewiesen werden: Erstens gelingt es mit den Raummetaphern nicht, die seelische Entfaltung vorzustellen. Deshalb kombiniert etwa Teresa ihre Burgmetapher mit der Allegorie einer Seidenraupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt (5M 2,2–9) und die wie die Burg als Metapher für den ganzen spirituellen Weg und die damit zusammenhängende Wandlung verstanden werden kann. Bei Stein sind es Metaphern wie der „Kern“ oder die „Wurzel“, welche das organische Wachstum mit dem Werden der Person vergleichen, die komplementär zur Rede vom inneren Raum verwendet werden. Zweitens wird eine räumliche Redeweise für eine an und für sich unräumliche Realität verwendet, wessen sich sowohl Teresa als auch Stein bewusst sind. Teresa geht zwar nicht direkt darauf ein, doch wird die Raummetapher immer dann durchbrochen, wenn es um das gegenseitige Innewohnen geht, das nicht räumlich vorgestellt werden kann.¹⁶ Stein verweist regelmäßig darauf, dass die Seele an und für sich nicht räumlich sei, auch wenn sie räumlich vorgestellt werde.¹⁷

¹³ Vgl. V 11,6 und 1M 1 tit. u. 1,3.

¹⁴ Diese Stelle bildet die Einleitung für die Darstellung der vier Arten, einen Garten zu bewässern, womit Teresa verschiedene Gebetsweisen (Meditation in V 11–13, Gebet der Ruhe in V 14f., Trunkenheit der Liebe in V 16f., Gotteinung in V 18–21) im Blick hat.

¹⁵ Das spanische „castillo“ wird im Deutschen meistens mit „Burg“ übersetzt. Es ist jedoch zu beachten, dass Teresa mit diesem Vergleich sowohl die Burg als Schauplatz eines Kampfes (vgl. dazu auch den Begriff „fortaleza“ in 3M 1,2, als auch noch grundlegender das schöne Schloss als Ausdruck menschlicher Würde bezeichnet. In den *Moradas* wird der Begriff „castillo“ 39 Mal verwendet, vor allem in den ersten Wohnungen und im Epilog, woraus geschlossen werden kann, dass die Metapher als Inklusion verwendet wird, die dem Werk seinen Rahmen gibt. Vgl. ASTIGARRAGA, Juan Luis (Hg.): *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*. Vol. 1: A-L. Vol. 2: M-Z. Roma: Editoriales O.C.D. 2000: „castillo“, vol. 1, p. 442s. Außerdem wird der Begriff mit vielen anderen Begriffen zusammengebracht: „diamante“ (1M 1,1), „cristal“ (1M 1,1), „paraíso“ (1M 1,1), „perla“ (1M 2,1) e „árbol de vida“ (1M 2,1).

¹⁶ Vgl. dazu CC 18[15],3 vom 30. Juni 1571: „Strenge dich nicht an, mich in dir eingeschlossen zu halten, sondern dich in mich einzuschließen“; Po 4: „Seele, sollst suchen dich in mir, mich suchen sollst in dir“ im Anschluss an Ve 2.

¹⁷ Vgl. chronologisch geordnet: BEI 43; PA 90. 114. 122–127. 129; AMP 47; EES 318; KW 126.

Bereits in ihrem Frühwerk spricht Stein im Anschluss an Scheler¹⁸ von Tiefe und Oberfläche, etwa in ihrer Dissertation im Abschnitt über die Konstitution der Person in den Gefühlserlebnissen: „Denn im Fühlen erlebt es [das Subjekt] nicht nur Objekte, sondern sich selbst, es erlebt die Gefühle als aus der ‚Tiefe seines Ich‘ kommend. Damit ist zugleich gesagt, daß dieses ‚sich‘ erlebende Ich nicht das reine Ich ist, denn das reine Ich hat keine Tiefe.“ (PE 117) Die Frage, ob die sich bekundende „Ichtiefe“ (PE 119f.) lediglich Resultat der transzendentalen Konstitution ist oder ob es auch Gründe gibt, ihre immanenzunabhängige Wirklichkeit anzunehmen, kann hier nicht ausführlich untersucht werden. Es soll nur gesagt werden, dass die Frage des phänomenologischen Realismus sich nicht in erster Linie auf die Existenz der Außenwelt bezieht,¹⁹ sondern auf die der Innenwelt, wobei besonders die Möglichkeit der Täuschung und ihrer Korrektur als Aufweis der Existenz gefasst wird – so etwa im Verhältnis zwischen erlebtem Lebensgefühl und realem Lebenszustand.²⁰ Jedenfalls benutzt Stein ab der Dissertation eine räumliche Ausdrucksweise in Bezug auf die Gefühls- und Willenserlebnisse (PE 119, Eph 137f., IG 199), obwohl sie weiß und auch sagt, dass Innen und Außen eigentlich Raumgegenstände bestimmen (Eph 36). Terminologisch betrachtet verwendet Stein Begriffspaare wie Zentrum und Peripherie (PE 50. 122, Eph 23f., FG 48) oder auch Tiefe und Peripherie (IG 196), sowie Innen und Außen (PE 39, Eph 190). Die bereits erwähnte „Ichtiefe“ (PE 119f.) liest Stein ab ihrer *Einführung in die Philosophie* als „Tiefe der Seele“ (Eph 137, siehe Eph 128), wobei sie sich einem Verständnis „der Seele im religiös-metaphysischen Sinne“ (Eph 145) annähert.

Wie soeben gesehen, ist die räumliche Redeweise bei Stein omnipräsent und deshalb muss umso nachdrücklicher gefragt werden, was für Vorteile eine solche Redeweise hat, denn wenn sie keine Vorteile hätte, dann müsste folgerichtig darauf verzichtet werden. Zunächst ist festzustellen, dass Stein diese Redeweise in Bezug auf die Seele nicht für die sinnlichen und intellektuellen Erlebnisse braucht, sondern für die Erlebnisse aus dem Bereich der „Affektivität“, d.h. wie oben gesagt die Gefühls- und Willenserlebnisse. Doch warum hilft es, solche an und für sich unräumliche Erlebnisse „räumlich“ zu beschreiben? Was kann es rechtfertigen, ein Erlebnis „tief“, „zen-

¹⁸ Vgl. dazu SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (= Gesammelte Werke 2). Hrsg. von Manfred Frings. 9. Auflage. Bonn: Bouvier 2009 (1913 u. 1916), bes. 331–345 zur Schichtung des emotionalen Lebens.

¹⁹ Vgl. Eph 97f., wo Stein keine Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus treffen will, und dann vor allem den Exkurs zum transzendentalen Idealismus in PA 235–247.

²⁰ Vgl. PK 21: „[E]s ist wohl möglich, daß ich mich frisch *fühle*, ohne daß der *Zustand* der Frische wirklich vorhanden ist; über ihn kann mich die Zukunft eines Besseren belehren.“ Stein geht von einer Entsprechung (oder Nicht-Entsprechung) zwischen momentan erlebtem Lebensgefühl und momentan realem Lebenszustand (PK 21), sowie zwischen erlebter Lebenssphäre (als Unterschicht des Erlebnisstroms, vgl. PK 26) und sich wandelnder Lebenskraft aus (PK 25).

tral“, „peripher“ oder „oberflächlich“ zu nennen? Diese Fragen implizieren eine Antwort zum Erkenntnisstatus der metaphorischen Redeweise. Inwiefern kann diese räumliche Redeweise einen Erkenntnisgewinn in Bezug auf die menschliche Seele herbeiführen? Diese Frage wird von Stein nicht systematisch untersucht, was wahrscheinlich auch zur Folge hat, dass sie in der Sekundärliteratur weniger zur Kenntnis genommen wird.²¹ Anders ist es in Bezug auf die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf, auf die Stein in *Endliches und ewiges Sein* und in ihrer Arbeit über den Pseudo-Dionysius und seine symbolische Theologie besonders eingeht. So wird etwa gefragt, warum Namen aus der alltäglichen Erfahrung auch etwas über Gott aussagen können.²² Hier begrenzen wir uns zur Untersuchung dieser Fragen auf zwei Texte Steins – *Potenz und Akt* sowie die philosophische Anthropologie in Münster –, in denen Teresa nie explizit genannt wird, wo aber dennoch deutlich ihr Einfluss erkenntlich wird.

2.1 Die Begriffspaare zentral–peripher und tief–oberflächlich in *Potenz und Akt*

In diesem Beitrag wird die These verteidigt, dass Stein in ihren Arbeiten nach der Lektüre Teresas in Bezug auf die Raummetaphern weiterkommt. Ihr geht es darum, die Analogie zwischen Raum und „Innenraum“ (PA 127) oder „innerer Räumlichkeit“ (AMP 86) genauer zu bestimmen. Neben den bereits genannten Unähnlichkeiten liegt die Ähnlichkeit vor allem darin, dass die räumliche Seelenvorstellung deutlich macht, wie die Bewusstseinsaktualität nicht nur von außen, sondern auch von der Person selbst qualifiziert wird. Stein schreibt dazu im Rahmen ihrer ausführlichen Untersuchung zum „Kern der Person“²³ in ihrem Habilitationsversuch *Potenz und Akt*:

²¹ Vgl. GUILÉAD, Reuben : *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Édith Stein*. Louvain : Nauwelaerts 1974, 278f.; FETZ, Reto Luzius: *Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität*, in: DERS./RATH, Matthias/SCHULZ, Peter (Hgg.): *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposion Eichstätt 1991*. Freiburg: Alber 1993, 286–319, hier 308–311; EPIS, Massimo: *Io, anima, persona nella fenomenologia di E. Stein*, in: *Teologia* 27 (2000), 52–70, hier 64; MASKULAK, Marian: *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*. New York: Peter Lang 2007, 73f. Kritische Stimmen sind selten. Schulz lässt sich als gutes Beispiel anführen, denn seiner Meinung nach werden mit den Metaphern „manche originellen Einsichten Steins gelegentlich eher verdeckt als kenntlich gemacht“ (SCHULZ, Peter: *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*. Freiburg: Alber 1994, 262).

²² Vgl. WGE 27. 34–36.

²³ Vgl. PA 122–147. Es handelt sich um die ausführlichste Erörterung des Kerns der Person. Im darauffolgenden sechsten Kapitel wird vermehrt die Seelenterminologie bevorzugt (vgl. PA 153 usw. und bes. 175). In der philosophischen Anthropologie von Münster finden wir die beiden letzten Stellen (AMP 96; vgl. AMP 103), wo Stein lediglich die Verbindung zu ihrer früheren Terminologie herstellt. Die Entscheidung, den Ausdruck „Kern der Person“ nicht mehr zu gebrauchen, ist bei der Vorlesungsvorbereitung gefallen, denn eine frühe Gliederung nennt als ab-

„Wir haben das geistige Leben durch die Intentionalität charakterisiert: Die Person ist darin einem Gegenständlichen zugewendet, ihr Akt zielt darauf hin. Da scheint sich die Möglichkeit einer Analogie zum Räumlichen zu bieten. Der intentionale Akt scheint zwei Pole zu haben: einen Ichpol und einen Gegenstandspol; und wo die Berührung mit dem Gegenstand stattfindet, scheint es berechtigt, von ‚Oberfläche‘ zu sprechen. Wo äußere Eindrücke ‚abgleiten‘, Dinge wohl wahrgenommen werden, aber – wie wir sagen – keinen Eindruck machen, da liegt etwas vor, was an die Oberflächenberührung zweier Körper erinnert. Es kann aber auch etwas, was von außen berührt, unmittelbar in die Tiefe einschlagen.“ (PA 125)

Der „Ichpol“ wird von Stein nicht im Sinne der transzendentalen Subjektivität verstanden, sondern er bezeichnet die menschliche Person in ihrer Struktur. So entspricht die metaphorische Rede von der Tiefe und von der Oberfläche im intentionalen Akt dem „Abgleiten“ oder „Einschlagen“, denn wir sind oder können uns bewusst sein, wann ein Akt auf uns „Eindruck“ macht oder nicht.²⁴ Auch wenn den Gehalten eine bestimmte Tiefe – d.h. eine bestimmte persönliche Anteilnahme – zukommt, so kann die Antwort aufgrund der Person selbst und der Umstände verschieden sein. Stein bringt das Beispiel eines Geräuschs, das mich stört und folglich von meiner Arbeit ablenkt. Doch es könnte auch anders sein, wenn ich aufgrund einer gewissen Stumpfheit oder aufgrund einer großen Konzentrationsfähigkeit bei der Sache bleibe (PA 125). Nun könnte man freilich antworten, dass in der Husserlschen Perspektive die konkrete Person vom transzendentalen Subjekt konstituiert wird, so dass das, was Stein als „Tiefe“ und „Oberfläche“ bezeichnet, als konstitutive Leistung des Subjekts aufzufassen wäre. Stein ist einverstanden, dass sich Tiefe und Oberfläche im Bewusstseinsstrom bekunden, aber nicht als Produkt, sondern als Bedingung der Möglichkeit der transzendentalen Konstitution. Das erkenntnistheoretisch relevante Subjekt ist die Person: „So scheint die Person selbst als das, was sie in sich ist, ihr Kern, das zu sein, was Tiefendimension hat und für die Tiefenbestimmung ihrer Akte, Habitus, Potenzen ausschlaggebend ist.“ (PA 127)

Die Affinität mit Teresas Bildern ist gut erkenntlich, denn der Garten ist schon da, bevor er bewässert und gepflegt wird, und das Schloss ist schon gebaut, bevor der Bewohner es erforscht. Jean-Louis Chrétien hat in seiner Monographie *L'espace intérieur* darauf hingewiesen, dass Teresa gegenüber den vielen Metaphern vom Häuserbauen das Erforschen eines bereits gebauten Schlosses ins Zentrum rückt, so dass Tiefe und Oberfläche

schließenden Punkt der Untersuchung des spezifisch Menschlichen: „Kern der Person. Individualität“ (AMP XXVf., Fußnote 42), der aber im endgültigen Text nicht mehr zu finden ist.

²⁴ Stein selbst verweist diesbezüglich auf ihre frühere Unterscheidung zwischen ichlichen und ichfremden Akten in den Beiträgen (vgl. PK 91–93 und IG 133–139).

oder äußere und innere Wohnungen die Seele selbst betreffen.²⁵ Bei Stein ist insbesondere in Bezug auf die früher teilweise synonym verwendeten Begriffe „Oberfläche“ und „Peripherie“ eine Differenzierung festzustellen, wie anhand folgender Klammerbemerkung in *Potenz und Akt* deutlich wird:

„(Der Gegensatz von ‚zentral‘ und ‚peripher‘ bedarf wohl einer kurzen Erläuterung. Es war schon davon die Rede, daß eine Mehrheit inhaltlich verschiedener geistiger Regungen gleichzeitig aktuell sein kann [PA 126f.]. Darunter ist zumeist eine, in der ich vorzugsweise lebe – deren Gegenstand das ist, was mich ‚eigentlich‘ beschäftigt –, während anderes nur nebenbei [an der Peripherie] abläuft. Es ist deutlich, daß dieser Gegensatz ein anderer ist als der von Oberfläche und Tiefe. Es kann mich etwas zentral beschäftigen, ohne in die Tiefe einzudringen; und es kann etwas in der Tiefe sein, was sich nur peripher bemerkbar macht. [...]).“ (PA 131)

Das Begriffspaar zentral-peripher bezieht sich zunächst auf die äußere Wahrnehmung, etwa wenn ich meinen Blick auf einen bestimmten Baum richte und doch gleichzeitig den danebenliegenden wahrnehme, wenn auch nicht fixiere. Husserl geht in seinen *Ideen I* davon aus, dass jede Dingwahrnehmung „einen Hof von *Hintergrundanschauungen*“²⁶ habe. Im Steinschen Zitat geht es um die metaphorische Anwendung der Dingwahrnehmung auf das, was sie „geistige Regungen“ nennt. Ich kann mich beispielsweise zentral auf eine philosophische Frage konzentrieren und peripher den Lärm auf der Straße wahrnehmen. Zentral und peripher sind demnach „Vollzugsmodi der Akte, Grade der Aktualität noch innerhalb des aktuellen Lebens“ (PA 131). Hier ist wiederum festzuhalten, dass Teresa auch ohne die entsprechende Terminologie um die Vielschichtigkeit des aktuellen Lebens wusste. Insbesondere in Bezug auf das innere Beten berichtet sie von den Ablenkungen und wie sie lernte, dass eine abundante Vorstellung nicht unbedingt die Vereinigung mit Gott verhindere: „lassen wir dieses Mühlengeklapper ruhig weitergehen, und mahlen wir unser Mehl, indem Wille und Verstand nicht zu wirken aufhören.“ (4M 1,13) Teresas Ansicht ist, dass die Ablenkung zentral werden kann und wir dennoch – mit Wille und Verstand – bei Gott sind.²⁷ Noch deutlicher wird es in den siebten Wohnungen, wo Teresa auf den Frieden der Person hinweist, aber sogleich anfügt, man soll „das nicht so verstehen, als stünden die Seelenvermögen und Sinne und Leidenschaften beständig in diesem

²⁵ Vgl. CHRÉTIEN, Jean-Louis: *L'espace intérieur*. Paris: Les Éditions de Minuit 2014, 202 und das ganze Kapitel, das hauptsächlich Teresa gewidmet ist (201–234).

²⁶ HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 6. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2002, §35, 62.

²⁷ Teresa geht von einer gewissen Parallelität in der Aktivität der Sinne und Seelenpotenzen aus: so nennt sie die Sinne und Potenzen an verschiedenen Stellen ihrer *Seelenburg* „Leute“, „Wächter“, „Burgvögte“, „Verwalter“, „Hofmeister“, „Vasallen“ oder auch einfach „Bewohner“ (1M 2,4.12.15; 4M 3,2) des Schlosses.

Frieden. Die [Mitte der²⁸] Seele schon, aber in den anderen Wohnungen gibt es immer wieder Zeiten des Streits, der Prüfungen und Mühen, die allerdings von der Art sind, dass ihr im Normalfall ihr Frieden und ihr Platz nicht mehr weggenommen wird.“ (7M 2,10) Auch wenn nach der mystischen Vermählung Prüfungen und Mühen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen können, so kann der Friede nie vollends aus der wenigstens peripheren Erlebnisaktualität vertrieben werden.

An diesen Stellen bei Teresa wird bereits der Übergang zum zweiten Begriffspaar ersichtlich, denn die Ablenkungen und Schwierigkeiten sind oberflächlich und der Friede ist im Innersten. Nach Stein haften „Tiefe und Oberflächlichkeit [...] primär am Gehalt der Akte“ (PA 131). Es handelt sich um *ichliche* Gehalte²⁹, bei denen der Gehalt nicht vom personalen Ich trennbar ist, weil nach Stein jede Person ihre je eigene Tiefe hat, mit der sie „alle Rangstufen des Seienden“ (PA 128) erfassen kann. Eben deshalb sind Gefühle und Wünsche so aufschlussreich über die Person, weil sich in ihnen – wenigstens wenn sie echt sind – unweigerlich etwas von der Person selbst offenbart.

2.2 *Terasas impliziter Einfluss in Der Aufbau der menschlichen Person*

Die Steinsche Rede von Tiefe und Oberfläche zielt folglich darauf ab, dass sich in gewissen Akten etwas von der personalen Struktur bekundet. Diese Überzeugung führt sie in ihrer philosophischen Anthropologie weiter aus. Die beiden soeben eingeführten Begriffspaare werden wieder aufgenommen, wobei Stein zufolge „zentrale‘ Zuwendung“ und „das ‚periphere‘ Bemerkten [...] verschiedene Bewusstseinsweisen“ (AMP 85) sind, die ausreichend als Aktivität des reinen Ich beschrieben werden können. Aber mit diesem Begriffspaar kann ich noch nicht erklären, dass eine Sorge in mir – d.h. in meiner Seele³⁰ – bleibt, auch wenn ich gar nicht mehr an sie denke. Dieses Bleiben in mir lässt sich nicht vom reinen Ich, sondern von der Seele her fassen, die nun als ein Haus mit „Weite und Tiefe“ (AMP 86) aufgefasst wird, wo man „zu Hause sein“ kann:

„Nur ein *seelisches Ich* kann zu Hause sein, und von dem kann man dann auch sagen, daß es bei sich selbst zu Hause sei. Da rücken auf einmal Seele und Ich ganz nahe zusammen. *Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein*: Zu ihr gehört die personale Struktur. Aber *ein menschliches Ich* muß auch ein seelisches Ich sein, es *kann nicht ohne Seele sein*: Seine Akte sind selbst als ‚oberflächliche‘ oder ‚tiefe‘ charakterisiert, sie wurzeln in einer größeren oder

²⁸ Diese Präzisierung kann aus der Folge des Zitats deduziert werden.

²⁹ Vgl. PK 18 sowie IG 132–139 (über Gemütsakte, die immer einen ichlichen Gehalt haben); vgl. ebenfalls BECKMANN-ZÖLLER, Beate: *Einführung*, in: ESGA 6, XXXVIII–XL.

³⁰ Im Vergleich zu *Potenz und Akt* ist zu sagen, dass in PA 125–131 die beiden Begriffspaare im Kontext der Untersuchung des Kerns der Person thematisiert werden, den Stein im folgenden Kapitel mit dem „Innersten“ der Seele gleichsetzt (PA 175).

geringeren Tiefe der Seele. Je nach den Akten, in denen das Ich jeweils lebt, hat es da oder dort in der Seele seine Stelle. Es gibt aber im Seelenraum einen Ort, in dem es seine *eigentliche* Stelle hat, den Ort seiner Ruhe, den es suchen muß, solange es ihn nicht gefunden hat, und zu dem es immer zurückkehren muß, wenn es davon ausgegangen ist: Das ist der tiefste Punkt der Seele. Nur von hier aus kann die Seele sich ‚sammeln‘; denn von keinem andern Punkt aus kann sie sich ganz umspannen.“ (AMP 86)

Die wechselseitige Bedingtheit von Ich und Seele kommt deutlich zum Ausdruck.³¹ Die Rede von Tiefe und Oberfläche bezieht sich zwar auf die Seele selbst, charakterisiert dann aber auch die Akte, in denen die Person selbst mehr oder weniger lebt. In dieser relativ kurzen Passage sind mehrere deutliche Anspielungen an Teresa zu finden, die es nun zu explizieren gilt:

Erstens entspricht das von Stein beschriebene wechselseitige Verhältnis von Seele und Ich Teresas Allegorien, die zwischen Garten und Gärtner und vor allem zwischen Schloss und Kastellan unterscheiden. Bei Stein sind Seele und Ich relative, notwendig aufeinander bezogene Begriffe, was impliziert, dass das menschliche Ich seelisch und die menschliche Seele ichlich sind.³² Im Verhältnis zur wohl wichtigsten phänomenologischen Metapher des Erlebnisstroms bringt die Rede von Erlebnissen in einem Raum mit Tiefe und Oberfläche zum Ausdruck, dass die Person – und nicht nur abstrakt gefasst das transzendente Subjekt – mehr oder weniger in ihren Erlebnissen lebt und sich mehr oder weniger ganz darin engagiert.³³ Bei Teresa ist anzufügen, dass sie durch ihre zahlreichen Kontakte mit der scholastischen Unterscheidung zwischen Wesen, Vermögen und Akten der Seele vertraut war, aber dennoch vorzugsweise Metaphern verwendet, die das Verhältnis von Seele und Ich bildlich zum Ausdruck bringen. Zwar spricht sie nur selten von einem *alcaide* – einem Kastellan³⁴ –, der sich frei in der Burg³⁵ bewegt, wahrscheinlich weil sie ab den fünften Wohnungen die Brautsymbolik privilegiert. Analog wie bei Stein bedeutet hier das Hin-

³¹ Vgl. dazu WULF, Claudia Mariéle : *Vie mystique et engagement intellectuel*, 382–387.

³² Diese Artikulierung ist wichtig, um Phänomenologie und Scholastik miteinander ins Gespräch zu bringen. Vgl. AMP 28f. (Stein wählt die Probleme im Anschluss an Thomas, thematisiert sie jedoch mit der phänomenologischen Methode Husserls).

³³ Es ist die Wiederaufnahme ihrer schon früher gemachten Unterscheidung zwischen ichlichen und ichfremden Erlebnissen, mit der sie aber noch nicht zufrieden war, wie etwa ihre Bemerkung zu den „ichfremden Daten“ in einem Brief an Fritz Kaufmann zeigt; vgl. den Brief vom 16.9.1919 in SBB I, 43f.

³⁴ Vgl. V 18,4; V 20,22; 1M 2,4.

³⁵ Vielmehr vergleicht Teresa die Seelenvermögen mit Vassallen, Wächtern oder Bewohnern des Schlosses (vgl. Fussnote 27), so dass das Leben einer Person durch verschiedene personifizierte Vermögen dargestellt wird mit einer gewissen Ähnlichkeit zu Friedemann Schulz von Thuns innerem Team; vgl. SCHULZ VON THUN, Friedemann: *Miteinander reden 3. Das ‚Innere Team‘ und situationsgerechte Kommunikation*. 15. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006 (1998). Vgl. insbesondere die Ausführungen zum metaphorischen Sprachgebrauch (29–31).

eingelassen werden in die innersten Wohnungen, dass sich die ganze menschliche Person Gott hingibt.

Zweitens kommt die metaphorische Rede von einem Haus auch bei Teresa vor (2M 4 u. 9; 5M 2,4), obwohl sie häufiger von der Burg³⁶, dem Palast³⁷ und den Wohnungen³⁸ spricht. Mehr noch als die terminologische Übereinstimmung ist zu berücksichtigen, dass Stein und Teresa ein „zu Hause“ annehmen, das es erst noch zu entdecken gilt. Gemäß der bereits erwähnten Ich-Seele-Dialektik ist folglich beiden gemeinsam, dass sie von einer Suchbewegung im Haus ausgehen. Die Suche nach der eigentlichen Stelle oder – falls sie schon gefunden wurde – ein regelmäßiges Zurückkehren an sie gehört zum Menschen, da dieser nicht nur in der Welt³⁹, sondern korrelativ dazu „bei sich selbst zu Hause“ (AMP 86) ist. Freilich ist diese Suche nicht immer aktiv, denn wie Stein später im Kommentar der *Seelenburg* sagen wird, gleicht unsere Seele einem weit ausgedehnten Reich, „in dessen Besitz der Eigentümer erst gelangen muss, weil es dem Menschen [...] eigen ist, sich an die Außenwelt zu verlieren“ (SB 519). Auch Teresa bringt noch in den siebten Wohnungen den Hinweis, dass wir unsere Seele nicht sehen können wie äußere Gegenstände, so dass man meinen könne, es „herrsche im Innern unserer Seele so etwas wie Dunkelheit.“ (7M 1,3) Doch selbst wenn die Person überzeugt ist, dass sie erst aus ihrer Mitte heraus adäquat mit Mensch und Umwelt, aber auch mit Gott und mit sich selbst in Beziehung treten kann, so bleibt doch die Schwierigkeit, dass der Eintritt ins Innerste sowohl bei Teresa als auch bei Stein nur Geschenk sein kann. Das mag ein Stein des Anstoßes sein, weil Stein in ihrer „christliche[n] Anthropologie“ (AMP 9) die mystischen Zeugnisse des Innersten berücksichtigen will, dass aber gleichzeitig diese Zeugnisse nicht willentlich nachvollziehbar sind, weil der Zugang zum Innersten wie gesagt Geschenkcharakter hat.

Drittens ist die Idee der Sammlung im Innersten gemeinsam. Nur aus dem Innersten heraus kann sich die Person ganz engagieren. Bei Teresa wird anhand des Zusammengehens von Marta und Maria deutlich, dass die Kontemplation nicht die Aktion verhindert, sondern erst wirklich fruchtbar macht (7M 4,12–14). Gerade im Innersten wird die scheinbare Opposition zwischen Kontemplation und Aktion überwunden, so wie nach Stein auch in Gott Ruhe und Bewegung keine Gegensätze sind (AMP 102). Die Rede vom Ort der Ruhe findet sich schon bei Teresa, gemäß welcher „die

³⁶ Vor allem am Anfang und am Ende des *Castillo interior*: vgl. 1M 1,1–8 (9 Okkurrenzen) und M Epilog 2 (2 Okkurrenzen). Insgesamt 39 Okkurrenzen in dieser Schrift.

³⁷ Der Palast bezeichnet bei Teresa den innersten Teil des Schlosses: vgl. CV 28,9. 11f.; 1M 2,8. 14; vgl. ebenfalls 6M 10,3, wo vom göttlichen Palast die Rede ist.

³⁸ Die Rede von den Wohnungen (*moradas*) ist über das ganze Werk verteilt: vgl. 1M 1,3; 1M 2,8. 11–15; usw.

³⁹ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2006, §12–13, 52–62: „Das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins“.

Seele [in den siebten Wohnungen] fast ständig in innerer Ruhe weilt“ (7M 3,10; siehe auch 6M 5,9, 7M 3,11 u. M Epilog 2), so dass auch hier wieder ein Einfluß Teresas sowohl im Vokabular als auch noch unmissverständlicher in der Sache selbst zu finden ist.

Die Affinität zwischen Teresa und Stein sollte nicht vergessen lassen, dass die Absicht bei beiden verschieden ist, wie Stein Ende 1936 sagt: eine „religiös-praktische“ (SB 501) bei Teresa und eine „theoretische“ bei ihr selbst. Wie bereits eingangs erwähnt geht es Stein nicht primär wie Teresa um die sich vertiefende Gottesbeziehung, sondern um einen phänomenologischen Zugang zur Menschenseele. Genau dieselbe Verschiedenheit ist schon früher in *Der Aufbau der menschlichen Person* zu bemerken, denn Stein ist offensichtlich von Teresas *Seelenburg* inspiriert worden. Steins These ist, dass Erlebnisse mit dem Begriffspaar zentral-peripher nicht ausreichend bestimmt sind, sondern dass diese immer auch als tief oder oberflächlich zu charakterisieren sind. Mit anderen Worten können die Erlebnisse nicht davon abgetrennt werden, wie stark die menschliche Person im Erlebnis lebt. Die Raummetaphorik ist Hilfe, um diese persönliche Anteilnahme zu verdeutlichen, und tritt ergänzend zur Metaphorik des Bewusstseinsstroms auf.

RÜCK- UND AUSBLICK

Der Versuch, die Ich-Seele-Dialektik bei Edith Stein auf den Einfluss Teresas zurückzuführen, erfordert eine nuancierte Bewertung von Steins Teresa-Lektüre, zunächst der *Vida* und wohl schon kurz darauf der weiteren Schriften. Diese Lektüre war für sie nicht nur existentielle Erschütterung und Begegnung mit Jesus Christus als Wahrheit in Person, sondern auch Bestätigung für ihre eigenen phänomenologischen Untersuchungen bereits in der Dissertation, aber vor allem in der *Einführung in die Philosophie* und in den Jahrbuchbeiträgen. Gleichzeitig ist die Lektüre ein neuer Impuls für die eigenen anthropologischen Studien. Zwar hat Stein erst nach dem Karmeleintritt Arbeiten über Teresa geschrieben, insbesondere einen Kommentar zur *Seelenburg*, der eingangs erwähnt wurde. Doch es war uns in erster Linie ein Anliegen zu zeigen, dass schon vorher – insbesondere im Habilitationsversuch *Potenz und Akt* sowie in der philosophischen Anthropologie *Der Aufbau der menschlichen Person* – der Teresianische Einfluss herausgestellt werden kann.

Als Ausblick zu weiteren Studien schließe ich eine biographische und eine inhaltliche Überlegung an. In Bezug auf Steins Lebensweg ergibt sich eine Analogie zwischen der Entdeckung der *Logischen Untersuchungen* Husserls Ende 1912 (ALF 171) und der Lektüre von Teresas *Vida* 1921. Trotz vieler Unterschiede scheint etwas Wesentliches die beiden Momente zu verbinden. Der Entdeckung Husserls geht eine Zeit der Unzufriedenheit mit der experimentellen Psychologie in Breslau voraus (ALF 88). Stein war be-

reits Doktorandin bei William Stern, der ihr aber nicht die notwendige Freiheit für eine eigenständige Arbeit bot (ALF 173). Die Enttäuschung über die tendenzielle Reduktion der Psychologie auf quantitative Elemente und der Ausschluss des Bewusstseinslebens waren sicherlich ausschlaggebend, um Husserls Phänomenologie offen zu begegnen. Die folgenden Jahre in Göttingen und Freiburg bei Husserl, Reinach und den anderen Phänomenologen fördern die Aneignung der phänomenologischen Methode und die Anwendung auf anthropologische Fragestellungen, auch wenn diese Einflüsse nicht immer bis ins Detail dokumentiert sind.

Einige Jahre später nach dem Krieg und dem Tod Reinachs, nach der Enttäuschung über die verunmöglichte Habilitation, nach vielen religiösen Anstößen und „lange[m] Suchen nach dem wahren Glauben“ (ALF 350) ist Stein wieder in einer Phase der inneren Unzufriedenheit. Die Lektüre Teresas ist Licht in existentieller und anthropologischer Hinsicht, insbesondere was ihr Verständnis der Seele als „inneren Raum“ betrifft. Auch hier ist die anschließende Auseinandersetzung und Aneignung nicht einfach zu dokumentieren. Vielleicht gilt für Teresa das, was Stein im Vorwort ihrer Beiträge über den maßgebenden Einfluss Husserls sagte: „In welchem Umfang das der Fall gewesen ist, das vermag ich heute selbst nicht mehr zu kontrollieren“ (PK 4) und hinzufügt: ich war „mir sehr oft nicht darüber klar [...], ob ich etwas als eigenes Forschungsergebnis anzusehen hätte oder als innere Aneignung übernommener Gedankenmotive.“ (PK 4) Sicher ist Teresas Einfluss in philosophischer Hinsicht nicht so prägend wie derjenige von Husserl, aber Steins philosophischer, eigenständiger Weg lässt sich doch als ein Versuch interpretieren, Teresas Intuitionen in ihrer Anthropologie Ausdruck zu geben. Gerade das, was Stein von Husserl unterscheidet, scheint von Teresa her entfaltet.

Ein wichtiger *inhaltlicher* Unterschied ist die systematische Differenzierung zwischen zentralen und peripheren Erlebnissen einerseits, sowie tiefen und oberflächlichen andererseits. Das erste Begriffspaar wird in der Linie von Husserls Frage nach verschiedenen „Modi der Aufmerksamkeit“⁴⁰ behandelt, wobei die Zentralität der vollen Aufmerksamkeit und die Peripherie der Aufmerksamkeit „am Rande“ entsprechen. Das zweite Begriffspaar mit der Unterscheidung zwischen tiefen und oberflächlichen Erlebnissen hingegen ist nach der hier vertretenen These die Konsequenz der Affinität zwischen Stein und Teresa und bringt zum Ausdruck, wie ganzheitlich die Person an ihren Erlebnissen beteiligt ist und wie stark der gestaltende Einfluss auf ihr Leben ist. Im Gegensatz zum oberflächlichen Erlebnis engagiert ein tiefes die ganze Person und hinterlässt einen bleibenden Eindruck. In jedem Begriffspaar für sich betrachtet ist der metaphorische Sinn verständlich, doch beim gemeinsamen Auftreten der Paare wird

⁴⁰ HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §92, 189. Vgl. auch Fußnote 26.

das Verständnis dadurch erschwert, dass trotz der räumlichen Ähnlichkeit verschiedene Aspekte im Erlebnis (die Aufmerksamkeit einerseits und die Ichlichkeit oder Ichfremdheit des Aktgehalts andererseits) gemeint sind.⁴¹

Zudem kann die Raummetaphorik auch für andere Gebiete verwendet werden, etwa wenn vom Zentrum eines Artikels oder von der Peripherie der Gesellschaft die Rede ist. In diesem Beitrag ist das Interesse auf das menschliche Bewusstsein und die Beschreibung der menschlichen Erlebnisse mit Hilfe der Raummetaphern zentral-peripher und tief-oberflächlich beschränkt. In dieser Perspektive lässt sich mit Jean-Louis Chrétien sagen, dass die Rede vom „inneren Raum“ erst im Kontext der menschlichen Erlebnisse sinnvoll wird: „l'espace intérieur ne doit pas être hypostasié comme s'il existait par lui-même, mais toujours reconduit aux actes de parole et de conscience“.⁴² Die Verbindung von Erlebnis und metaphorischem Ausdruck ergibt einen hermeneutischen Zirkel, wonach die Metaphern nicht nur aus dem Erlebnis entstehen, sondern ihrerseits Bedingung zu ihrem Verständnis werden. Die Beziehungs-Erlebnisse – insbesondere die religiösen Erlebnisse – zeigen, dass sie nicht nur durch mehr oder weniger große Aufmerksamkeit ausgezeichnet sind, sondern auch durch „Tiefe“, die vom reinen Ich her nicht verständlich wird, sondern die Seele charakterisiert, so dass die Raum-Metaphorik und die darin zum Ausdruck gebrachte Ichtranszendenz die Möglichkeit einer Seelen-Metaphysik eröffnet.

⁴¹ Vgl. dazu die Untersuchungen bei LAKOFF, George/JOHNSON, Mark: *Metaphors We Live By*. 2. Auflage. Chicago: The University of Chicago Press 2003 (1980). Die Autoren unterscheiden verschiedene orientierende Metaphern und darunter „deep-shallow, central-peripheral“ (14), doch etwas weiter unten wird nur noch die Metapher „central-peripheral“ (24) genannt. Eine Auseinandersetzung würde zu weit führen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass sowohl nach Lakoff/Johnson wie auch nach Stein die Metaphern in den Erlebnissen wurzeln. Aber verschieden ist, dass Stein eine „experientialist theory“ nicht wie Lakoff und Johnson einer „objectivist theory“ entgegensetzen würde.

⁴² CHRÉTIEN, Jean-Louis : *L'espace intérieur*, 26.

Zusammenfassung

In der Frage nach Teresa von Ávilas Einfluss auf Edith Stein ist noch wenig erforscht, wie Teresa Steins Anthropologie konkret und entscheidend beeinflusst. Anhand der Untersuchung des zentralen und peripheren, sowie des tiefen und oberflächlichen Erlebens soll (vor allem in Potenz und Akt, sowie in der philosophischen Anthropologie von Münster) gezeigt werden, wie Stein in der Genese ihres Werks implizit und explizit Teresas Werk und das darin zum Ausdruck kommende Seelenverständnis in ihre Anthropologie einbindet. Insbesondere die Verwendung räumlicher Metaphern in der Rede von der Seele bringt die Verinnerlichung und persönliche Aneignung des Erlebten zum Ausdruck.

Abstract

In the relation between Teresa of Avila and Edith Stein only little attention has been paid to the issue, how Teresa influenced Stein's anthropology concretely and essentially. On the basis of the analysis of central and peripheral, deep and superficial lived experience (especially in Potency and Act as well as in the philosophical anthropology of Münster) we will show, how Stein embeds in the genesis of her anthropology implicitly and explicitly Teresa's writings and her view of the human soul. The use of spatial metaphors in the discourse on the soul particularly shows the personal appropriation of what she experienced.